

## Раздел I

# ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ПОЭТИЧЕСКИЕ МИРЫ И ОНТОЛОГИЯ РУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КЛАССИКИ

Н. М. Нейчев

## РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ КЛАССИКА КАК ТЕКСТОВАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ В БИБЛЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Созерцание высших проявлений русской классики в лице Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Достоевского, Толстого и Чехова не как дискретных, отдельных и самостоятельных текстовых единиц, а как элементов единого, цельного и неделимого литературного логоса, как топосов одного единственного текстового акта – архисложное и, можно сказать, экзотическое занятие. Рассмотрение так называемой *русской классической литературы* не как механического собрания авторов и произведений, а как неделимой и непротиворечивой целостности, как *единого текста*, наверное, вызвало бы сомнения в предустановленной схематизации или афишированном манипулировании закономерностями – уже после того, как литературный процесс завершился. Бесспорно, подобные опасения были бы основательны в отношении традиционного литературно-исторического подхода. В данном случае, однако, этот метод лишен содержания и раскрывает свою герменевтическую недостаточность, так как он не в состоянии допустить и объяснить феномен, дающий основание воспринимать метод (и в некоторой степени осознавать его) как следствие экстраординарного и внеисторического, трансцендентального откровения с определенной мессианистической функцией, т. е. не как культурный,

а как *культовый* продукт, иными словами – как религиозный акт [см. подробнее: Нейчев, 2002, 29–38]. У критика, которому дан духовный взгляд, это не вызывает никакого сомнения. «*Искусство в России родилось как действие молитвенное*, – проникновенно отмечает И. А. Ильин, – это был акт церковный, духовный; *творчество из главного*; не забава, а ответственное деяние» [Ильин, 1993, 36; курсив автора], которое нельзя понять вне Православия. В этом и состоит фундаментальный духовно-идеологический базис, оправдывающий идею *единства*. Доказательства существования подобного единства русского литературного *логоса* (особенно в XIX в.) можно найти на разных уровнях: на образно-языковом, идейном, структурно-композиционном и т. д.

Начнем с рассмотрения *образно-языкового* единства.

Еще у теоретиков русского религиозного мессианизма начала XIX в. не вызывала сомнения идея, что русская литература – «литература» воплощенного Откровения. Она связана с церковнославянскими и литургическими источниками и является преемницей библейского слова, «так как для представителей мессианства 30–40-х годов Россия, разумеется, новый Израиль, доказательством чему служит *ее поэтический логос*, вобравший в себя библейское величие» [Вайскопф, 1993, 415; все выделения, специально не оговоренные, принадлежат автору статьи. – Н. Н.].

На интимную связь между литературным и религиозным словом обращают внимание и современные критики. Конкретные доказательства обнаруживает В. Котельников, например, в творчестве Пушкина и Лермонтова. В «Пророке» Пушкина, как пишет он, «язык Церкви выходит из ветхой книжности и творчески вступает во внецерковную литературу в формах пророческого лиризма. <...> ...в движение лирического дискурса Пушкина широко вовлекается аскетическая традиция – ее речевые жесты, ее лексика, тропы и пр. <...> Так богословствует язык поэзии» [Котельников, 1995, 17, 21]. Таким же образом язык Церкви включается и в лирический дискурс Лермонтова, причем очень часто здесь мы находим употребление наименований и тропов, принятых в акафистах. В некоторой части дискурса эти элементы содержатся в трансформированном виде, что означает, что «он является собой очаг религиозно-языкового творчества, факт развития языка Церкви» [Там же, 24].

Остается только добавить, что богословский и литургический язык Церкви присущ не только «лирическому дискурсу», но и беллетристике Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Толстого и Чехова, в которой он воплощен особенно ярко.

Феноменальная идея о воплощении трансцендентального, сакраментального Логоса в русской художественно-религиозной литературе XIX в. восходит, несомненно, к святоотеческой богословской традиции, выдвигающей «эстетический», религиозный, словесно-визуальный символический образ, с одной стороны, в качестве одного из основных путей Богопознания, «гносиса» (γνῶσις), а с другой – одного из основных средств обожения человека, «теосиса» (θεωσις) [см. подробнее: Бичков, 1984].

Еще у ранних христианских писателей предугадывается, а у великих каппадокийцев (прежде всего у св. Григория Нисского) утверждается идея о непознаваемости, непостижимости, неопределимости и, следовательно, – о неопишемости Бога как первопричины существования ни средствами логики, ни средствами понятий. «Все большое литературное наследие Григория Нисского исполнено этими утверждениями, – пишет современный исследователь, – Божие естество неопределимо и непостижимо»; «неизреченно и именуемо», т. е. «превосходит любое словесное обозначение». «В мире явлений не существует адекватной формы выражения трансцендентной сущности божества, следовательно, невозможны какие бы ни было логические доказательства о ней и не возможно никакое понятийное постижение этой сущности» [Там же, 31]. Подобное понимание доходит до кульминации у св. Дионисия Ареопагита, который заявил: «Божество превыше любого слова и любого познания, и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления, и ни чувства, ни воображение, ни представления, ни имя, ни разум, ни осознание, ни мышление его совершенно непостижимы для нас...» [Ареопагит, 1991, 19].

Оба метода Богопознания – *катафатический* (положительный) и *апофатический* (отрицательный) не способны постичь Божью «усию» (сущность). Катафатический метод окружает божественную сущность (οὐσία) положительными именами, причем Бог именуется «Благостью», «Жизнью», «Премудростью», «Могуществом» и т. д., и это естественно, так как «о Нем нам следует исходить из того, что наиболее присуще Ему». Но одновре-

менно с тем ни одно из этих имен не в состоянии выразить Его вполне, так как Он «превосходит любое утверждение» [Ареопagit, 1991, 8]. Апофатический метод более адекватен Божьей невыразимости. Он использует отрицательные суждения, отвергающие все воспринимаемое чувствами, потому что Бог «не есть что-либо телесное» – «Он ни число, ни мера, ни великое что-либо, ни малое» и т. д. Потому что «о Том, Кто превосходит любое отрицание, следует начинать с отрицания того, что наиболее отличается от Него» [Там же, 8–9]. Но и тотальный апофазис, подобно тотальному катафазису, не способен «выразить» невыразимое, так как Бог превосходит любое наше отрицание. Св. Дионисий приходит к выводу, что по отношению к Богу совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-нибудь отрицаем или утверждаем о Нем по аналогии с тем, что Им создано, мы, собственно, ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совершенство единственной Причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание [см.: Там же, 10].

По отношению к богопознавательному гносису православная теология приходит к глубинному и логически неразрешимому катафатическо-апофатическому антиномизму. *Антиномия* утверждается как основная познавательльно-непознавательная эпистемная категория в восточном христианском Богомыслии, чьи противопоставления в принципе рационально неснимаемы и существуют по мистической формуле «неслиянного и нераздельного» со-*бытия*. Они выявляют глубинную антиномическую «структуру» божественного, известную как «*coincidentia oppositorum*» (*единство противоположностей*). Как раз «развернутая система теологических антиномий, – пишет исследователь, – становится своего рода трамплином для следующего непонятного и “сверхразумного” скачка к Истине <...> антиномизм <...> способствует переносу почти всей психической энергии познавательной функции человеческого разума в сферу эмоционально-эстетического и художественного мышления» [Бичков, 1984, 38, 39–40]. Таким образом, широкий историко-теологический контекст, в котором разворачивается путь богопознания, является одним из постулатов, в принципе оправдывающих идею теогносиса не посредством логического, а посредством сверхразумного «художественного»

(в широком смысле понятия) образа. Посредством сверхнапряженного состояния художественной интуиции у субъекта создается ощущение «снятия» антиномических противоречий в акте *одновременного* сопереживания в их *coincidentia oppositorum*, причем человек получает подтверждение своей богоподобной сущности и того, что он является настоящим *образом и подобием Божиим*. Поэтому не случайно *coincidentia oppositorum* – один из фундаментальных принципов и в русском художественно-религиозном логосе XIX в. Этот принцип в основном функционирует в поэтической системе Пушкина (например, в «Медном всаднике» [см.: Нейчев, 2003]), чтобы достичь кульминации в творчестве Достоевского [Нейчев, 2001]. Надлежит только уточнить, что антиномичность принципа «*coincidentia oppositorum*» проявляется на уровне образной поэтики текста, но снимается в акте рецепции, в котором постигается угасание противоречий, где все противоположности *совпадают* и человек постигает познание (γνῶσις) полноты божественного, а тем самым и своего богоподобного духа.

Второй постулат, принципиально оправдывающий возможность воплощения трансцендентального Логоса в художественно-образной системе русского мессианистического логоса, дает учение христианского Востока об *обожении* (θεωσις). Возможность обожения порождает и возможность синергизма литературного и церковно-библейского слова, меняющего и *образный язык* русской литературы XIX в. Создаются стойкие образно-семиотические «ядра» на всем дискурсивном пространстве русской классической литературы. Это образно-семиотические «протуберанцы» символических «кругов» растительных, животных и предметных мифопоэтических онтоэпифаний и христианских (мессианистических) иерофаний, раскрывающих мир метафизического, в которых упразднено реалистическое, конкретно-бытовое значение. Эти общие образно-символические «ядра» превращают русскую классическую литературу в *единое семиотическое поле*, позволяющее ощущать, воспринимать и герменевтически толковать ее как *целостный текст* [подробнее см.: Нейчев, 2002].

Надо, однако, подчеркнуть, что *единая образная система* русской литературы XIX в. специфична по своему характеру и

уникальна по природе, чем она отличается в целом от обычного понимания символически-аллегорической образности как традиционного «созидательного» элемента художественной литературы, и является следствием исконно мессианистической русской ментальности, согласно которой не конкретное историческое событие вторично мифологизируется (как это имеет место в западно-католической историографии XIX в. или в эстетике романтизма), а историческая ситуация становится естественным, самым собой разумеющимся продолжением священного в профанном – реализацией божественного промысла и священного предсказания в земном творении.

Указанная особенность превращает русскую классическую литературу не только в единое образно-семиотическое поле, но и в *единое идеологическое пространство*. Литературно-эстетическое в данном случае полностью сопряжено с доктриной «священной войны», это грандиозная по своему характеру «война идей», своеобразная «невидимая брань» в рамках не феноменологического, а ноуменального мира. Общий идейный пафос русского литературного мессианизма XIX в. направлен против следующих идеологических «ядер»: индивидуалистического понимания европейского типа *героя*; самодовольной рассудочности западной *науки и философии*; лжи западного самоцельного *искусства*; тлетворного воздействия *эстетического*; демонизма внешней *красоты*; эгоистического понимания *любви*; безнравственности *смертной казни*; порабощающего свободу *материализма*; *гуманизма и революции*; и вообще против *атеистического и антихристового* характера *западной цивилизации* в целом [см. подробнее: Нейчев, 2002а, 34–39].

Но русская литература XIX в. порождает и что-то в высшей степени удивительное – это не только *цельный*, но и *цитирующий самого себя и объясняющий самого себя текст*. Феномен, сравнимый единственно с «книгами» священного библейского логоса.

Известно, что общим местом в христианской экзегетике является восприятие Священного Писания как «закрытого» текста, потому что, как пишет Блаженный Августин, «что называется Заветом Ветхим, как не прикровение нового, и что – Новым, как не откровение Ветхого?» [Августин, 1994, т. 3, кн. 16, 188].

Все, что происходит в Ветхом Завете, – прообраз, предвещание чего-то, что происходит в Новом. «Оба Завета составляют двойное зеркало, причем каждое отражает другое, но не мир снаружи» [Фрай, 1993, 108]. Примеров в этом отношении достаточно. Укажем только на некоторые из наиболее существенных.

Еще в начале Ветхого Завета непосредственно после грехопадения первочеловеков Господь дает обетование о рождении Спасителя от Богородицы [Быт., 3, 15; ср. Ин., 3, 14]. В Ветхом Завете дано множество прообразов Христа: например, *Авель* [Быт., 4, 1–16; ср. соотв. в Новом Завете: Ев., 11, 4, 12, 24; Мф., 23, 35; 1 Ин., 3, 12], *Мельхиседек* [Быт., 14, 18] и *Исаак* [Быт., 21, 22]; предсказания о Евхаристии и Спасителе, Кто, будучи Сыном Божиим, будет предан Своим Отцом крестной смерти в *Жертву* за грехи всех людей [ср. Лк., 1, 73; Ев., 6, 13, 7, 1]; *Моисей* [Исх., 13, 19, 20, 24, 32–34; Втор., 5] тоже является прообразом Христа, *спасающего верующих от смертного плена греха, а переход через Красное море* [Исх., 14, 21–22] – образ *Христового Крещения* [ср. 1 Кор., 10, 1–2]; *Ветхозаветный храм* (Скиния) [Исх., 25–34; Втор., 10, 13, 16; Лев., 1–7, 16, 23] – адекватный первообраз Христа как «Скинии нерукотворной» и *Церкви Христовой* [Ев., 8, 5–7, 9, 11]; *Медный змий*, которого Моисей выставил на знамя, спасающее от яда змей тех, кто на него смотрит [Чис., 21, 6–9], – предсказание о *Христе, Спасителе, распятом на кресте и исцеляющем от грехов и вечной смерти* тех, кто с верой на Него взирают [ср. Ин., 3, 14]; *вход в Обетованную землю* [см.: Нав.; Втор., 27] подобен входу в *Царствие Небесное* [ср. 1 Пет., 2, 29]; *трехдневное пребывание пророка Ионы в утробе кита* и чудесное его спасение [см.: Иона, 1–2] – прообраз *трехдневной смерти и воскресения Христа Спасителя*, что многократно упоминается в Новом Завете [ср. Мф., 12, 40, 14, 32, 16, 4; Лк., 11, 29–30; 1 Кор., 15, 4] и т. д. «Ветхозаветные жертвы святых, – пишет Блаженный Августин, – были многообразными и разнообразными знаками этой истинной жертвы [Христовой]; она одна изображалась множеством их, как многими именами называется одна вещь, когда усиленно стараются обратить на нее внимание, не наскучая в то же время» [Августин, 1994, т. 2, кн. 10, 141]. Таким образом через отражение Ветхого Завета

в Новом (и наоборот) в границах закрытого и единого библейского текста самораскрываются тайны бытия.

Это и есть часть доводов, подтверждающих тезис, что русская литература классического периода естественно формировалась в соответствии с метафизическими законами трансцендентального Логоса, которые являются определяющими и для духовной структуры библейского текста. Эта «литература» функционирует как единый словесный образно-идеологический корпус на основе фундаментальной мистической формулы «неслиянного и неделимого» со-бытия (формулы, обозначающей то, как со-бытий-ствуют обе природы Христа – божественная и человеческая – в единой Богочеловеческой Личности Спасителя), т. е. на основе текстов, в которых преобладают преобразовательные мессианистические предчувствия, находящие реальную образную реализацию в других, так что оба текстовых типа самостоятельны, но и одновременно с тем находятся в образно-идеологическом единстве, что позволяет адекватное толковать содержащееся в контексте каждого отдельно существующего произведения символическое послание. Формула «неслиянного и неделимого» со-бытия может быть представлена и посредством православного принципа *соборности*, «единства во множестве», означающего, что «множество» – это не механическое собрание составляющих его «единиц», что в каждой «единице» содержится целое. Иными словами, *текст* «русская классическая литература» не представляет собой механическое собрание составляющих его отдельных произведений, а в каждом произведении раскрывается (в предобразном или конкретно-образном виде) вся полнота мессианистического послания, но это послание – повторяем еще раз – адекватно толкуется только через другие произведения в составе «множества», как и наоборот – «множество» отражается полностью в «отдельном» произведении.

Так, например, только через мифопоэтическую образную символику первой пушкинской поэмы «Руслан и Людмила» мы могли бы постичь истинный смысл чеховской иерофанической образности (конца XIX и начала XX в.) в последней его пьесе «Вишневый сад». И наоборот, без «Вишневого сада» становится невозможным приподнять мистический занавес, прикрывающий идеологические мессианистические предсказания (начала XIX в.),



вложенные в пушкинские *предобразы* в «Руслане и Людмиле» [см.: Нейчев, 1999; 2000; 2000a]. Также невозможно объяснить основополагающий для нравственной системы Гоголя созерцательный смысл *воспоминания* (в «Мертвых душах») без «новозаветных» толкований Достоевского о спасительном значении созерцания и воспоминания о воскресении человеческой души (в «Братьях Карамазовых»), как и наоборот – немыслимы рассуждения Достоевского без гоголевских созерцательных открытий. Так, и только так – через понимание «Войны и мира» и «Братьев Карамазовых» как цельного мессианистического текста, как двух духовно-телесных сторон единой русской мессианистической эпопеи – становятся понятными мистические прозрения Пушкина о загадочной сути русской души и ее мессианистической предопределенности, вложенные поэтом в его последнюю поэму «Медный всадник». Но эти предчувствия великого поэта остались бы скрытыми, непостижимо темными для нас, если бы они не нашли реального своего воплощения в знаменитых произведениях Толстого и Достоевского [см.: Нейчев, 2002a; 2003]. В этом смысле и лермонтовский «Герой нашего времени» оказался бы странно изолированным произведением, если бы не раскрывал истинного своего смысла посредством общего образно-идеологического диалога не только с «Евгением Онегиным» и «Мертвыми душами», но и со всеми предыдущими и последующими произведениями, составляющими единый текст русской классики, *текст*, который можно (и надо) *читать в обоих направлениях* – от начальных предобразных созерцаний к их конкретным проявлениям (в произведениях конца XIX в.) и от этих явных образных воплощений к загадочным предчувствиям и мистическим намекам на них (в образной картине произведений начала русского мессианистического XIX в.).

Таким образом, русскую классическую литературу можно рассматривать как *единый литургически звучащий текст*, а русский литературный мессианизм – как ярчайшую теодицею и антроподицею в своеобразной сотерологической «земной» Библии, являющейся отражением Небесной, и вряд ли можно было бы рассматривать вещи иначе, так как эта «литература» говорит всегда и единственно только об одном: через «художественное» слово должен восторжествовать Логос в творении, притом так,

чтобы творение можно было приласкать, пробудить и вылечить сакраментальным языком, «надевающим одежды» литературного текста. Именно по этой причине так называемая русская литературная классика трудно обнаруживает соответствия со смыслом традиционного понятия «художественная литература». Строго говоря, это логос, не занимающийся преимущественно реалистическим описанием видимой стороны бытия и не задающийся целью творить иное, параллельное бытие. Его энергичная сила направлена на *раскрытие* чего-то совершенно иного, чего-то ganz andere, полностью различного бытия, исконного и вечно существующего бытия, но бытия, прикрытого занавесом видимого. Как раз о нем, более реальном, чем реальное бытие, говорит Достоевский, называя это *реализмом* «в высшем смысле» [Достоевский, т. 27, 65], и оно является целью не только его творчества, но и целью всех авторов и произведений русской классической литературы, имеющих более или менее мессианистическую направленность.

Подобная цель предопределяет и характерную для русской «литературы» *перевернутую* поэтику, существенным образом отличающуюся от обычной в других литературах художественной стратегии. Потому что именно эта *другая* поэтика в состоянии показать отдаление от мира видимой стороны жизни и бегство от внешней выявленности истории – явление, настолько исконно связанное с православным сознанием и настолько проникновенно выраженное русским «уходом из жизни» (т. е. отходом от внешней стороны жизни) и «уходом во внутреннюю пустыню» (углублением в безбрежные пространства внутреннего человека).

Необходимое уточнение. Мы ни в коем случае не хотим утверждать, что это «кроткая» литература, что в ней отсутствуют «пищеварительные сюжеты» и «физиологический гедонизм» (например, у Гоголя) [см.: Карасев, 2001], «шумное» говорение и «крики» страсти (например, у Достоевского), «стихия мира» (у Толстого) или «хандра» и ужас отчаяния (у Пушкина, Лермонтова, Чехова). Совсем нет. Все это присутствует, но присутствует в некоем ином смысле и в другой роли. Бесспорно, большая часть объема русского текста XIX в. заполнена именно этим. Сотни страниц у Пушкина, Гоголя, Толстого и Достоевского говорят именно об этой внешней стороне жизни. И все же здесь

главное – в чем-то совершенно *ином*. Чтобы пояснить свою мысль, нам опять придется провести небольшую параллель с «Книгой книг».

С первого взгляда бросается в глаза вопиющее несоответствие между огромным объемом Ветхого Завета и несравненно меньшим объемом Нового. Это, разумеется, не случайно. Ветхозаветное предание рассказывает о медленной и мучительной предыстории, подготавливающей человечество к настоящей евангельской истории Боговоплощения и Спасения. Первый Завет показывает тысячелетнюю подготовку «внешнего человека» к телу и букве закона, второй – мгновенное пробуждение «внутреннего человека» для духа и откровения нового Закона.

«Как идет правильно поставленное образование одного человека, – объясняет Августин Блаженный, – так и образование рода человеческого, насколько это касалось народа Божия, совершалось по известным периодам времени, как бы по возрастам, возводя его от временного и видимого к *пониманию вечного и невидимого*» [Августин, 1994, т. 2, кн. 10, гл. 14, 129]. Обобщенно говоря, новозаветная история, в отличие от ветхозаветной, – уже не длинный рассказ об изменчивости мира, «который в грехе лежит», о временной протяженности человеческой жизни «здесь и сейчас», а рассказ о «новом небе и новой земле», когда человеческая жизнь превратилась в *житие*, а время – в *вечность*. Это история, в которой становятся совершенно ненужными множество слов и длинные описания земной плохой бесконечности и которая состоит единственно из краткого и ясного Слова Истины – *да-да* или *нет-нет*. Таким образом, огромный ветхозаветный текст – своеобразная внешне-телесная сторона Библии, подготавливающая и ведущая к небольшому по объему, но бесконечному, как Дух, откровению Нового.

Если мы рассмотрим *текст* «русская классическая литература» с точки зрения этого возвышенного библейского горизонта, сразу снимется противоречие, которое мы отмечали выше. Несомненно, огромное место в литературном логосе занимает описание чисто внешней фактуры конкретного земного бытия, но это только телесная оболочка, подготовка к тому мгновению, когда «вдруг» словесный занавес приподнимается, речевой «шум» умолкает и мы ощущаем дыхание вечности, слышим шепот тихого логоса

Истины, которая «не от мира сего». Эти пассажи в русской классике обычно занимают *только несколько страниц*, но суть в том, что рассмотренные через призму поэтики *обратной перспективы* огромные, тяжелые словесные объемы написаны как раз *ради них*, ради этого минимального числа страниц – узких «окон», в которые проглядывает вечность.

Через какое количество страданий и заблуждений, например, должен был пройти Евгений Онегин, чтобы его внутренний человек встрепенулся «грозным криком» (при убийстве Ленского) и его проснувшаяся совесть озарила вмиг холодный и печальный мир его души. Именно с этого мгновения-вечности, с этой ценнейшей точки, с этого духовного топоса начинается духовная перемена в герое, и он никогда больше не будет тем, кем был, и жить так, как жил дотеле.

Кем бы был гоголевский Чичиков без краткой сцены в тюрьме, когда его на мгновение посетила благодать покаяния? Что бы было с князем Андреем, если бы вдруг для него не умолк чудовищный грохот Аустерлицкой битвы и он не увидел впервые в жизни бескрайнего высокого неба над собой с ползущими по нему тихими облаками; если бы не было короткой встречи в лесу с одиноким столетним дубом, давшим ему сокровеннейшие ответы о жизни, любви и истине? Какова была бы судьба Мити Карамазова, если бы в самый драматический эпизод исполненной заблуждений жизни его не посетил светлый ангел, чтобы предохранить от ужаса отцеубийства? Было бы немыслимо и преодоление Алешей Карамазовым тяжелого религиозного кризиса без рассказанной Грушенькой краткой и на первый взгляд незначительной притчи о «луковке».

Перечисление примеров можно продолжить, но и уже приведенных достаточно, чтобы подтвердить, что описание долгого и мучительного пути персонажей русского литературного логоса является только прелюдией, своего рода преддверием в мелькнувшее ненадолго откровение настоящего их духовного бытия. Так и для нас, читателей, земная история теряет первостепенное свое значение, так как она только подготовка к прикосновению к другой, незаметной для телесных, но видимой для глаз души небесной истории, просвечивающей только в нескольких мелких, на первый взгляд неприметных текстовых эпизодах, для встречи

с которыми, однако, нас готовят сотни страниц. Этот основной и уникальный в русской литературе «библейский» прием доходит до кульминации у Чехова: поводом к написанию последней пьесы («Вишневый сад») становится даже не визуальный, а звуковой образ *лопнувшей струны*, в котором действительно слышится аутентичный язык Апокалипсиса. Как раз в таких коротких эпизодах земной, *горизонтальный*, феноменологический дискурс вдруг превращается в *вертикальный*, трансцендентальный, причем предшествующий этим эпизодам длинный рассказ озаряется особым, метафизическим светом. Благодаря этой *обратной перспективе* картина мира *переворачивается* – важное до данного момента оказывается уже несущественным, а с первого взгляда незначительное становится роковым и судьбоносным для бытия.

Таким образом, в общем словесно-образном языке, идеологическом мессианистическом пафосе и структурно-композиционном принципе русская классическая литература (от Пушкина до Чехова), в сущности, является *Единым Текстом*, в котором множество составляющих его топосов объясняет смысл каждого в отдельности, а каждое произведение или автор раскрывают смысл всех остальных.

---

*Августин Блаженный.* О Граде Божием: В 22 кн. М., 1994. Т. 1–4. [Репр. изд.: Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1908.]

*Ареопажит, св. Дионисий.* Мистическое богословие. Киев, 1991.

*Бичков В. В.* Византийска естетика: Теоретически проблеми. София, 1984.

*Вайскопф М.* Сюжет Гоголя. М., 1993.

*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990.

*Ильин И. А.* Пророческое призвание Пушкина // Ильин И. А. Одинокий художник: Статьи. Речи. Лекции. М., 1993.

*Карасев Л. В.* Вещество литературы. М., 2001.

*Котельников В. А.* Язык Церкви и язык литературы // Рус. лит. 1995. № 1.

*Нейчев Н. М.* Символно-съдържателен анализ на Пушкиновата поема «Руслан и Людмила»: (Начало на месианизма в руската литература) // Научни трудове на ПУ «Паисий Хилендарски». Пловдив, 1999. Т. 37, кн. 1.

*Нейчев Н. М.* Чеховата «Вишнева градина» като текст – «есхатос» // Научни трудове на ПУ «Паисий Хилендарски». Пловдив, 2000. Т. 38, кн. 1.

*Нейчев Н. М.* Чеховата «Вишнева градина» и кризата на руския месианизъм // Научни трудове на ПУ «Паисий Хилендарски». Пловдив, 2000а. Т. 38, кн. 1.

*Нейчев Н. Ф. М.* Достоевски – Тайнствената поетика. Пловдив, 2001.

*Нейчев Н. М.* Руската класическа литература като месианистичен феномен // Болгарская русистика. София, 2002.

*Нейчев Н. М.* «Война и мир» и «Братья Карамазовы» – к идее о единой русской эпопее // Материалы XXXI Всеросс. науч.-метод. конф. преподавателей и аспирантов. Седьмые Державинские чтения. СПб., 2002а. Вып. 14, ч. 2.

*Нейчев Н. М.* За руската душа и месианизма в «Медният Конник» на А. С. Пушкин // Русистика-2003: Язык, коммуникация, культура. Шумен, 2003.

*Фрай Н.* Великият код: Библията и литературата. София, 1993.

**С. А. Демченков**

## **«ПСАЛТИРЬ РИФМОТВОРНАЯ» СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО: ПРИНЦИПЫ ПОЭТИЧЕСКОЙ ОБРАБОТКИ БИБЛЕЙСКОГО ТЕКСТА**

Первые попытки перевода отдельных библейских книг на живой разговорный русский язык относятся ко второй половине XVI в.<sup>1</sup> Это так называемое Пересопницкое Евангелие и созданное несколькими десятилетиями позже Евангелие Тяпинского. Можно вспомнить и ряд других менее известных памятников.

На этом фоне вышедшая из печати в 1680 г. «Псалтирь рифмотворная» не выглядит чем-то исключительным. Однако, с учетом

---

<sup>1</sup> Мы не упоминаем здесь об изданиях Франциска Скорины, так как он старался без крайней необходимости не отступать от церковнославянского оригинала.